
Walter Burkert, *Homo Necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, trad. de l'allemand par H. Feydy ; Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* ; Salvador Juan, *Critique de la raison évolutionniste. Animalisation de l'homme et processus de « civilisation »* ; George Devereux, *Les Rêves dans la tragédie grecque*, trad. de l'anglais sous la dir. de J. Chemouni

Bernard Deforge



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1809>

DOI : 10.4000/kentron.1809

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2005

Pagination : 243-247

ISBN : 2-84133-279-9

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Bernard Deforge, « Walter Burkert, *Homo Necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, trad. de l'allemand par H. Feydy ; Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* ; Salvador Juan, *Critique de la raison évolutionniste. Animalisation de l'homme et processus de « civilisation »* ; George Devereux, *Les Rêves dans la tragédie grecque*, trad. de l'anglais sous la dir. de J. Chemouni », *Kentron* [En ligne], 21 | 2005, mis en ligne le 03 avril 2018, consulté le 17 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1809> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1809>



Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

Walter Burkert, *Homo Necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, trad. de l'allemand par H. Feydy, Paris, Les Belles Lettres (Vérité des Mythes), 2005, 431 p. ; Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Sciences humaines), 2005, 623 p. ; Salvador Juan, *Critique de la raison évolutionniste. Animalisation de l'homme et processus de « civilisation »*, Paris, L'Harmattan (Sociologies et Environnement), 2006, 431 p. ; George Devereux, *Les Rêves dans la tragédie grecque*, trad. de l'anglais sous la dir. de J. Chemouni, Paris, Les Belles Lettres (Vérité des Mythes), 2006, 522 p.

J'ai été ces derniers mois un éditeur comblé puisque la collection « Vérité des Mythes » a publié successivement à la fin de 2005 et au début de 2006 deux livres dont la traduction française me tenait à cœur depuis de longues années, deux « classiques » des études sur la Grèce ancienne inaccessibles jusque-là aux lecteurs français : *Homo Necans* de W. Burkert et *Les Rêves dans la tragédie grecque* de G. Devereux.

C'est en 1972 que W. Burkert a publié *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Ce livre, traduit dans de nombreuses langues, a connu un succès considérable et a assuré à son auteur sa réputation internationale de spécialiste des mythes et des rites grecs, ce que n'ont cessé de confirmer ses nombreux travaux ultérieurs (*i. e. Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, 1979). De ses études sur la Grèce ancienne, W. Burkert a ensuite élargi sa perspective sur les religions anciennes (*i. e. Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religion*, 1996) jusqu'à consacrer ces dernières années l'essentiel de ses recherches aux civilisations proche-orientales comme sources de la culture grecque (*i. e. The Orientalizing Revolution*, 1992 ; *Da Homero ai Magi*, 1999), ce qui évidemment ne peut que me réjouir. Il est intéressant de constater, dans ce domaine comme dans tant d'autres, que le « nombrilisme » français a enfermé les recherches dans le petit monde idéologique franco-français – représenté, dans la sphère des études sur la Grèce ancienne, les rites et les mythes, par l'École dite de Paris, J.-P. Vernant et ses épigones – qui a abondamment pillé les travaux de W. Burkert notamment sur les rites grecs, en le citant parfois, mais a toujours fait en sorte de ne pas lui donner, en France, la place éminente qui est la sienne, dans le monde. Sa non-reconnaissance du primat politique, à l'inverse le rôle qu'il attribue à la biologie dans la naissance et le développement des rites et des croyances, l'importance qu'il donne à la culture orientale dans la genèse de la pensée mythique et religieuse grecque ne le rendent pas véritablement fréquentable, malgré sa science et sa rigueur, aux yeux des tenants du tout-politique, du « miracle grec » et de l'indo-européanisme comme exclusif

creuset. Dans une certaine mesure, René Girard, dont la pensée est parfois très proche de celle de W.B., a subi le même sort. Je me flatte en tout cas d'être le premier à avoir publié en France la traduction d'un livre de W. Burkert (*Les Cultes à mystères*, Les Belles Lettres (Vérité des Mythes), 1992), suivie en 1998 dans la même collection de *Sauvages Origines*, recueil d'articles comportant l'essentiel « Tragédie grecque et rite sacrificiel ». La traduction d'*Homo Necans* publiée aujourd'hui est celle de la seconde édition publiée en 1997 que W.B. a complétée d'une postface dans un souci d'actualisation de sa réflexion. *Homo Necans* (littéralement : « L'homme qui tue ») comporte cinq chapitres : I-Sacrifice, chasse et rituel funéraire ; II-Loups-garous autour du chaudron tripode ; III-Dissolution et fête du Nouvel An ; IV-Anthésies ; V-Eleusis. Cette structure permet à W.B. d'aborder l'essentiel des mythes et des rites grecs ; son originalité a été de sortir la réflexion sur ces questions du cadre spatio-temporel traditionnel strictement de Grèce historique, pour l'inscrire dans la pré-histoire paléolithique : l'homme chasseur, l'homme tueur survit ainsi dans l'homme éleveur, et les rites de la Grèce historique des cités ainsi que les mythes qui les sous-tendent sont l'illustration civique, religieuse, sociale, artistique et littéraire de cette survie. Par là, dans une grande mesure, la culture occidentale est celle de l'*Homo Necans*. De « l'homme qui tue » de notre monde apparemment déritualisé, mais où le meurtre demeure comme source et comme constante.

Depuis longtemps les travaux des ethnologues ont éclairé les recherches des spécialistes des sociétés anciennes dans leur appréhension et leur éventuelle compréhension des mondes archaïques, et d'ailleurs W. Burkert lui-même en reconnaît et en exploite l'apport. Il me semble cependant que les travaux de Philippe Descola en renouvellent profondément la nature. J'avais personnellement été subjugué par son précédent ouvrage publié en 1993 (*Les Lances du crépuscule*, Paris, Plon « Terre humaine »), dans lequel sa présentation de la vie des Indiens Jivaro qu'il a personnellement partagée avait semblé offrir à l'helléniste se penchant sur les temps archaïques grecs des clefs nouvelles de compréhension de certains mythes et de certains rituels, clefs que je me suis promis d'utiliser un jour. Voici que P. Descola, devenu professeur au Collège de France, récidive avec son dernier livre *Par-delà nature et culture*, livre qui théorise ce qu'il nous avait livré auparavant de façon brute pourrait-on dire. Il nous montre ici que la conception qui est la nôtre et qui nous apparaît comme déterminant de façon définitive l'homme en tant que tel, à savoir la rupture entre nature et culture, n'est pas le principe intangible que l'on veut croire. Partant de la tribu jivaro des Achuar, mais ouvrant sa réflexion aux peuples de l'Arctique, de la Sibérie, de l'Asie et de l'Australie, il met en évidence que « bien des peuples paraissent rebelles à l'idée d'une séparation tranchée entre leur environnement physique et leur environnement social, ces deux domaines que nous distinguons d'ordinaire n'étant pour eux que des facettes à peine contrastées d'un continuum d'interactions entre personnes humaines et non humaines » (p. 41), et que « l'identité des humains,

vivants et morts, des plantes, des animaux et des esprits est tout entière relationnelle, et donc sujette à des mutations ou à des métamorphoses selon les points de vue adoptés » (p. 29). Les anecdotes qu'il raconte, les mots-concepts qu'il rapporte (chez les Achuar, *wakan* : l'âme que possèdent les plantes et les animaux de façon similaire à l'homme ; *anent* : l'incantation permettant d'agir à distance (p. 21-22) ; chez les Aborigènes d'Australie l'*alchera* : le Rêve (p. 206) ; etc., tout ceci autorisant une « communication extra-linguistique ») parlent au familier des mythes et des auteurs grecs les plus anciens, qu'il s'agisse d'Homère, d'Hésiode, voire d'Eschyle (je pense par exemple à la faute initiale d'Agamemnon à Aulis, créant un lien tragique entre l'animal et l'homme, entre l'intentionnel et le destiné, entre le présent et le futur). P. Descola ne s'y est d'ailleurs pas trompé, car lorsqu'il évoque l'origine du « Grand Partage » sur lequel nous nous sommes construits et qu'il le fait « commencer en Grèce, comme d'habitude » (p. 99), il a la sagacité de nous dire que chez Homère et chez Hésiode ce Grand Partage n'existe pas, et qu'il appartient à Aristote d'avoir objectivé la nature. L'ensemble du livre reprend, dans cette perspective nouvelle, les grandes problématiques anthropologiques qui cherchent à « rendre raison des différences dans la manière d'habiter le monde et de lui donner un sens » (p. 534). P. Descola, refusant « la robuste simplicité des explications étiologiques », mais rejetant tout autant les explications par l'évolutionnisme, bâtit, sur cette base vraiment nouvelle de la non-nécessité, non-inéductibilité de la séparation nature-culture, un édifice, qui ne se veut pas doctrinal, s'étegeant simplement sur une série de « typologies structurales » permettant de « schématiser les aspects distincts de l'expérience du monde et d'autrui », selon une déclinaison assez large de quatre modes d'identification (totémisme, analogisme, animisme et naturalisme, p. 170) et de six modes de relations (échange, prédation, don, production, protection et transmission, p. 456), dont la combinatoire obéirait, selon lui, et en usant d'une métaphore scientifique, aux lois de la chimie.

C'est le même questionnement fondamental qui est posé par Salvador Juan dans sa *Critique de la déraison évolutionniste*. Qu'est-ce que l'homme ? L'homme dans le monde. L'homme dans la société. Mais l'approche est à la fois plus universitaire (l'auteur fait le point de façon très rigoureuse sur l'ensemble des théories anthropologiques, sauf celle de P. Descola, par impossibilité chronologique) et plus polémique, l'objectif premier de l'auteur et l'axe de son ouvrage étant de faire rendre gorge à l'évolutionnisme social, sachant que « la pensée sociale [...] est évolutionniste bien avant que la biologie ne le devienne » (p. 75). Disons qu'il y parvient tout à fait, notamment lorsqu'il s'attaque avec férocité aux déraisons en vogue, comme celles de Boris Cyrulnik (p. 176) ou celles des paléontologues, tel Coppens (p. 213-214), ou encore la sociobiologie d'un Moscovici, ou lorsqu'il met en évidence – ce à quoi je suis particulièrement sensible – comment le structuralisme, jusque et y compris chez Bourdieu, s'inscrit dans la pensée évolutionniste (chap. XV, p. 319 sq.). Or

ce qui est proprement hallucinant à la lecture de ce livre, et un peu désespérant, c'est qu'il apparaît presque impossible à quiconque de ne pas être, d'une manière ou d'une autre, à un moment ou à un autre, évolutionniste, quand bien même celui que S.J. prend en flagrant délit d'évolutionnisme ne l'est parfois que malgré lui (*i. e.* Rousseau, Mauss, Sartre, Soustelle, Lahire, etc.), comme si nous ne pouvions vraiment jamais nous défaire de la culture du « progrès » dont nous sommes nourris et imprégnés. Le chapitre XVI : « Les limitations évolutionnistes de la pensée critique » (p. 349-379) est à cet égard très éclairant, à propos d'Habermas et de Beck notamment. « La sociologie ne peut rompre avec l'évolutionnisme », écrit S.J., « sans rompre avec le progressisme aveugle qu'elle porte, ce qui passe par la conscience des risques. Or par définition on ne comprend pas ce qui nous aliène » (p. 376). Ces lignes, proches de la fin du livre, reprennent le fil de celles de l'introduction dans lesquelles l'auteur nous explique que ce livre est un livre d'engagement personnel : « La perspective de cet ouvrage constitue une rupture personnelle car elle est largement autocritique : c'est avec humilité que je reconnais aujourd'hui mes erreurs (diffusées à l'Université depuis plus de vingt ans !) qui sont celles de la sociologie et des contrevérités que cette discipline a propagées à cause de l'idéologie évolutionniste qui l'habitait, qu'elle portait et porte encore en son sein » (p. 13-14). Et nous ne pouvons qu'être en sympathie avec S.J. lorsqu'il fonde sa conviction sur la révélation de la Dame de Brassempouy (p. 215-216), vieille de 23 000 ans, qui suffit à « montrer la contrevérité de l'humain du paléolithique dépeint comme abruti et sans connaissances » (p. 217), et donc à vider l'évolutionnisme de tout sens.

Parmi les rares penseurs que Salvador Juan crédite d'une volonté d'échapper à l'emprise de l'idéologie évolutionniste figure, à côté de Bachelard, mais sans y parvenir vraiment, l'ethnopsychiatre George Devereux (p. 177-179). Ce savant inclassable (1908-1985), inventeur de l'ethnopsychiatrie, a consacré les trente dernières années de sa vie à l'étude du grec ancien et de la mythologie grecque dont il est devenu un des meilleurs spécialistes. Convaincu sans doute, comme Salvador Juan, ou comme moi-même, que l'homme ancien n'est pas le petit appelé à grandir, mais qu'il est déjà pleinement l'homme, George Devereux s'intéresse en particulier à la tragédie grecque qui permet de faire surgir de la mythologie, et singulièrement chez Eschyle, des individus dans toute leur « apparente et monolithique simplicité extérieure », laquelle recèle en fait la fascinante complexité humaine. Et l'idée de génie qu'a eue G.D. lorsqu'il a publié en 1976 *Dreams in Greek Tragedy* (ouvrage traduit aujourd'hui pour la première fois en français) a été d'étudier les rêves nombreux qui figurent dans les tragédies, qu'il a perçus comme n'étant ni de simples ornements de poète ni de simples instruments de dramaturge, mais comme étant le lieu central où tout se joue, où tout s'explique, mais surtout où tout se noue, la réalité intérieure et le monde extérieur, le monde des hommes et le monde des dieux, les vivants et les morts, le passé, le présent et l'avenir. « Ce livre », nous dit-il d'emblée (p. 1), « tente

de démontrer la crédibilité psychologique des rêves qu'Eschyle, Sophocle et Euripide ont imaginé, pour certains de leurs personnages. Il ne s'agit pas, bien évidemment, de soumettre à une réelle psychanalyse un poète grec, mort depuis des siècles, ou un personnage dramatique issu de son imagination. Ce que nous allons tenter de démontrer, c'est que les rêves que l'on rencontre dans la tragédie grecque sont tous d'authentiques rêves ; que le rêve qu'Eschyle a imaginé pour Clytemnestre (cf. chap. VI, p. 273-331) aurait pu être fait par elle si elle avait véritablement vécu, alors qu'il n'aurait pas pu être fait par la Clytemnestre de Sophocle » et, j'ajoute, inversement (cf. chap. VII, p. 333-388). Usant tellement intelligemment des acquis et des outils de la psychanalyse appliqués à des textes grecs qu'il comprend dans leur plénitude, il a atteint totalement le but qu'il s'était fixé, renouvelant par là les travaux qui avaient été consacrés à ces séquences oniriques par les commentateurs et philologues traditionnels. De cette réussite je suis convaincu depuis ma découverte de ce livre dès les débuts de mes travaux de chercheur (c'est-à-dire il y a fort longtemps), et quel enthousiasme fut le mien alors devant son analyse du rêve d'Io ! (chap. II, p. 35-82). Ma relecture d'aujourd'hui m'a permis de redécouvrir la qualité de son travail et la pertinence de sa méthode, et particulièrement, je dois le dire, à propos de la « déprime » de Ménélas après le départ de sa chérie (chap. III : « Le rêve et la dépression réactionnelle de Ménélas. Eschyle, *Agamemnon*, v. 410-426 »). Les pages de G.D. qui s'y attachent (p. 83-223) ont certes comme principal mérite de nous faire nous incliner à nouveau et encore devant le génie d'Eschyle, s'il en était besoin, mais après tout c'est bien ce à quoi parviennent si peu de travaux d'érudits dont l'objet n'est trop souvent qu'un narcissique étalage de petite science à propos de grands auteurs.

Bernard DEFORGE